

法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

野々村直太郎によるキリスト教理解：近代日本仏教者における宗教哲学の諸相

著者	清水 俊史
出版者	法政大学国際日本学研究所
雑誌名	国際日本学
巻	13
ページ	209-227
発行年	2015-12-22
URL	http://doi.org/10.15002/00022246

野々村直太郎によるキリスト教理解 —近代日本仏教者における宗教哲学の諸相

清水 俊 史

1. 研究の背景

18世紀に入るとヨーロッパ大陸では、啓蒙主義思想の高まりとともに、批判的合理的精神をもって聖書を解釈しようという機運が育まれていった。これとほぼ同時に、バルトホルト・ゲオルク・ニーブール（Barthold Georg Niebuhr, 1776-1831）やレオポルト・フォン・ランケ（Leopold von Ranke, 1795-1886）らによって実証主義に基づいて史料を批評的に取り扱う近代歴史学が誕生し、この手法を聖書解釈にも適用することで史的イエスを探求しようとする「近代聖書学」の試みがはじまった。この試みのなかで、聖書に説かれる奇蹟（超自然的現象）をどのように理解するのか、ということが問題となった。聖書は「イエスの伝記」という歴史書の体裁をとりながらも、死者を蘇らせるなどといった様々な奇蹟が実際に現実として存在していたことを前提にして著されている。しかしながら、科学的知識が受容された近代的常識からすれば、それらの記述を字義通りに受け入れることは困難であった。にもかかわらず奇蹟は信仰と密接に結びついており、キリスト教の真理が聖書の記述の真実さにあるとする当時の趨勢からすれば、これら奇蹟を虚実であると単純に斥けることはキリスト教信仰そのものの否定に繋がってしまう恐れがあった。そこで多くの神学者たちは、これら奇蹟を何らかの方法をもって処理することで、近代的常識に適う信仰や真実を見出そうとした。この一連の流れのうちで現代にまで大きな影響を与えた聖書解釈の方法論の一つは、これら奇蹟を「神話的表現」として解釈する手法であり、神話的表現のなかから歴史的推論を導き出そうとしたダーフィット・シュトラウス（David Strauß,

1807-1874) や、聖書の非神話化(実存論的解釈)を通してその真意を掴もうとしたルドルフ・カール・ブルトマン(Rudolf Karl Bultmann, 1884-1976)などの神学者がその前衛となった¹。

このような聖書を巡る動向は、明治・大正にかけて西洋近代化の道を歩んだ日本宗教界においても見られる。特に、大乘經典の成立が史的ブッダの年代にまで遡りえないことや、仏典に記された宇宙観が現実の世界と一致しないことが明らかになると、大乘經典の權威性に疑義をたてる「大乘非仏説論」が唱えられた。これに反応して、日本の各教団では、大乘經典を近代的常識に適うように再解釈する試みがはじまった。

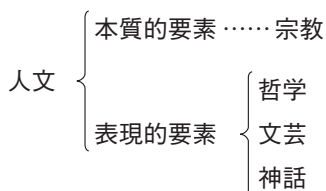
本稿は、このような教学近代化のなかでも、浄土真宗本願寺派の学僧にして龍谷大学教授であった野々村直太郎(1871-1946)に焦点を当てて考察を進めていく。宗教哲学者であった野々村直太郎は、1922年に『宗教学要論』を著して、その中でキリスト教と仏教のなかに共通する理念的基盤(宗教的本質)を見出し、諸宗教および諸宗派は様々なかたちでその基盤に応答しているとした。さらに野々村直太郎は、聖典に説かれる神話的記述が宗教的本質とは無縁であるとする立場を取り、その理念的基盤(宗教的本質)にもとづいて東西の諸宗教を近代的常識に適うように再解釈しなおした。

この『宗教学要論』を著した翌1923年に野々村直太郎は、この『宗教学要論』から浄土教再解釈の部分を要約する形で『浄土教批判』を刊行して、浄土教近代化の必要性を訴えた。しかし、ここで展開した浄土教近代化の内容が、あまりにも伝統的教学から逸脱していたために²、野々村直太郎は異安心(異端)の嫌疑をかけられ、同年に僧籍を剥奪され、さらに龍谷大学からも追放されることになった。この野々村直太郎の一件は、聖典から神話的表現を取り除くという近代化の手法がキリスト教のそれと類似していることから、日本仏教の教学近代化の動向を探るための一好例として、多くの学者の注目をあつめてきた³。にもかかわらず、これまでの先行研究は『浄土教批判』を主な研究対象とするに留まり、主著『宗教学要論』に説かれている野々村直太郎の宗教哲学の全体像については考察されてこなかった。『浄土教批判』は大きな反響を呼び起こした書であるが、もともとは新聞『中外日報』紙面に投稿された記事を収録したものであり、必ずしも野々村直太郎の思想性を解明する上

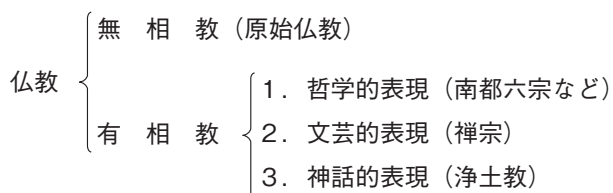
で充分ではない。この問題点をうけて筆者は、『宗教学要論』を考察することで、野々村直太郎の宗教哲学の全体像を明らかにすることを目標としている。既に浄土教の教学近代化の仔細については別稿において論じた⁴。続いて本稿では、野々村直太郎によるキリスト教理解を考察する。

2. キリスト教の構造

本節では『宗教学要論』を紐解きつつ、野々村直太郎によるキリスト教の理解を⁵、仏教理解との比較から検討する。野々村直太郎は、宗教哲学の立場に基づき、諸宗教には共通する構造・本質があり、それに基づいて仏教やキリスト教などを統一的に解釈しようと考えている。まず、野々村直太郎は、人文を構成する要素には宗教・哲学・文芸・神話の四つがあり、そのうちの宗教を人文の本質的要素として理解している。さらに、この宗教という本質的要素を人々に容易く理解させるためには、非宗教的人文要素(哲学・文芸・神話)⁶を用いてこれを表現する必要があるとして⁷、この関係を次のように図示している⁸。



そして野々村直太郎は、この人文の四要素のうち「宗教」を細分化して、その宗教的本質を敢て表示する「有相教」と、表示しない「無相教」との二種類があることを想定する。この有相教と無相教に仏教の諸派を配当して、次のような仏教の構造を図示している⁹。



これに続いて野々村直太郎は、以上の方法論に基づきながらキリスト教を次のように分類する¹⁰。

$$\text{キリスト教} = \text{有相教} \left\{ \begin{array}{l} 1. \text{神話的表現 (伝承派)} \\ 2. \text{文芸的表現 (神秘派)} \\ 3. \text{哲学的表現 (汎神論)} \end{array} \right.$$

このような分類は、野々村直太郎が独自に思いついたものではない。これは、ジェームズ・ビセツ・プラット (James Bissett Pratt, 1875-1944) が著書 *The Psychology of Religious Belief* (London: Macmillan, 1907)¹¹ のなかでキリスト教的信仰を (1)「中世の教會的キリスト教」、(2)「キリスト教的神秘主義」、(3)「英国における理神論」という三種に分類するうち¹²、最後の「理神論者」を「汎神論」に置き換えたものである¹³。野々村直太郎は理神論について批判的であり、これを信仰のありかたとして認めない¹⁴。以上の三種の詳細と、仏教の場合における対応とを記すと次のようになる。

- ・伝承派 (神話的表現) = 中世の教會的キリスト教 (仏教における浄土教に相当)
- ・神秘派 (文芸的表現) = キリスト教的神秘主義 (仏教における禪宗に相当)
- ・汎神教 (哲学的表現) = 汎神論 (仏教における南都六宗などに相当)

また仏教とキリスト教の構造上の大きな差異は、1) 仏教では宗教的真理を表現しない無相教が想定されているのに対し、キリスト教では原始の段階からすでに神話的有相教であったという点¹⁵、2) 仏教については「無相教→哲学的表現→文芸的表現→神話的表現」という順で発達したのに対し、キリスト教では「神話的表現→文芸的表現→哲学的表現」の順で発達したが¹⁶、このうち神話的キリスト教が最も勢力が強く中世以降も常に西洋の中心であり続けたという点である¹⁷。

3. キリスト教の宗教哲学的理解

3. 1. キリスト教の宗教的本質

以上が野々村直太郎によるキリスト教の構造の大枠である。続いて、その宗教哲学的理解を探る。まず、野々村直太郎によれば、宗教的本質とその完成、および宗教とは次のように定義される。

宗教的本質：論理（思惟の原理）を破壊する矛盾¹⁸

宗教的完成：他律的自我を破壊し、自律的自我を得ること。これは“論理を破壊する矛盾”を通して得られる¹⁹。

宗 教：“論理を破壊する矛盾”を通して²⁰、宗教的完成を得るための実践法²¹

このうち、論理を破壊する矛盾とは、ある主題について「A かつ \bar{A} 」というような状態が成り立つこと、たとえば野々村直太郎は仏教の浄土教における宗教的本質が「絶対に救われないという自覚」と「必ず救われるという自覚」という二種深心にあり、この両者の間にある矛盾を実現させる実践法（浄土教ならば念仏）こそが宗教であると理解している。そして何より重要な点は、この矛盾相を合理的に解決することが宗教の目的ではないことである。野々村直太郎によれば、この矛盾は決して合理的に解決されることはなく²²、この矛盾を通して吾人の論理（思惟の原理）が破壊されることで、宗教的完成があるとされる²³。このような矛盾相に重大な宗教的意義を見出す解釈は、同時代の西田幾多郎や、鈴木大拙にも見られ、野々村直太郎もこれを同じ流れを汲んでいると考えられる。

さて野々村直太郎は、宗教哲学の立場に立ち、この宗教的本質がキリスト教に一貫して現れることを主張する。すなわち、神話的表現（伝承派）においては「愛の神」と「義の神」が矛盾しているという点で、文芸的表現（神秘派）においてはその信仰を言語的に表現する場合には矛盾した形容詞が用いられるという点で、哲学的表現（汎神論）においてはニコラウス・クザヌス²⁴の唱えた「反対の一致」（coincidentia oppositorum）やジョルダン・ブルー

ノ²⁵の唱えた「産的自然（natura naturans）と所産的自然（natura naturata）の一致」という主張²⁶が矛盾相を強調しているという点で、いずれにおいても「論理を破壊する矛盾」が一貫して見られると主張する。

3.2. キリスト教の実践

以上がキリスト教における宗教的本質であるが、野々村直太郎の理解によれば、その矛盾相を通して得られる理想的境地（“他律的自我の破壊”と“自律的自我の獲得”）を実現させる実践法が「宗教」であるという。野々村直太郎は、この実践法についても東西宗教のあいだに共通する構造が見られると述べ、その代表例として、仏教における戒（戒めを護り）・定（精神統一して）・慧（悟りの智慧を完成させる）という修行階梯と、キリスト神秘主義における煉行・専注・徹見²⁷という実践論とが一致すると述べている²⁸。

- ・ 煉行（purgation or purification：仏教における戒）
→あらゆる内外の誘惑によりて墮落した自我の現状を懺悔して改心して求道の態度を堅固にするために警戒すること²⁹。
- ・ 専注（concentration or illumination：仏教における定）
→一心不乱に神を専念すること³⁰。
- ・ 徹見（contemplation：仏教における慧）
→専注より進んで神に当面し、合体すること。修行の完成³¹。

しかし、このような実践論は汎キリスト教的なものではなく、そもそも神による救済が強く主張される聖書においては実践論そのものが見出し難い。鶴岡賀雄[2008]の指摘によれば、そもそも西欧キリスト教では、仏教における「修行」に相当する発想自体が希薄である点が指摘されている。野々村直太郎も、阿弥陀仏による救済を主張する仏教の浄土教において戒・定・慧の修行階梯が説かれるのと同じように、聖書においては煉行・専注・徹見が説かれていないことを認めている。これに対して野々村直太郎は、浄土教における念仏や、聖書における信仰や律法が建てられる背景には、かならずこの戒・定・慧や煉行・専注・徹見と共通する自然の心理的基礎があると述べているが³²、聖書

に基づいた具体的な実践方法については説明を加えていない³³。

4. 救済論・原罪論・贖罪論の再解釈

前節までに、キリスト教の構造、およびその宗教的本質・宗教的完成・実践を考察してきた。続いて、救済論・原罪論・贖罪論という三点から検討を進め、野々村直太郎におけるキリスト教理解の特色を探る。

4.1. 救済論

まず「救済論」について考察する。前節までの考察を通して気づかされる興味深い点は、キリスト教において最も重要となる「神による救済」が全く欠落していることである。キリスト教は典型的な他力救済論を説く宗教であり、自力救済の道は無く、神からの無償の救いに与れるというのが通説である³⁴。この救済論を巡ってカルヴァンが予定説を唱えたことは広く知られている。

このようにキリスト教にとって重大であるはずの「神による他力救済」に、全く関心を示していない理由はいくつか考えられる。第一には、「神」という超自然的存在を必要とする「他力救済」そのものが、野々村直太郎にとって神話的表现にすぎなかった、ということである。野々村直太郎の宗教哲学に基づけば、「神話的表现」は宗教の本質とは別異なる存在であるから、キリスト教から「他力救済」を取り除いてしまったとしても宗教としての価値は些かも減じない。これは、野々村直太郎が聖書における「救済」を神話的表现に過ぎないと断じていることや³⁵、浄土教にとって中核的思想であるはずの「阿弥陀仏」や「往生」すらも神話的表现として斥けていることから確認することが出来る。第二には、野々村直太郎は、宗教的完成を「他律的自我を排して自律的自我を確立すること」と理解しているため、当人以外の第三者の介入によって宗教的完成が得られると解釈することが認めがたかったからである、と考えられる。

このように野々村直太郎にとってキリスト教の「他力救済」は宗教的本質とは無縁の神話的表现に過ぎず、宗教的完成は自律的に己が内側から完成されなければならない。すなわち野々村直太郎は、神の実在に基づく他力救済

に重きを置かず、自力救済の立場からキリスト教を再解釈するのである。

4. 2. 原罪論

続いて「原罪」について考察する。まず、その準備作業として、野々村直太郎における「義」と「愛」の対立構造を検討する。既に述べたように野々村直太郎は、宗教の本質を「論理を破壊する矛盾」とであると理解しており、神に備わる「義」と「愛」という対立こそが、キリスト教の神話的表現（伝承派）の宗教的本質であると考えている。

さて、このうち「義の神」とは、天国への道である律法の厳守を命じ、それを破った者は救われないと宣言する神のことである³⁶。この根拠として、野々村直太郎はマタイ伝 19 章 17 節³⁷、ルカ伝 10 章 26 節³⁸、ルカ伝 16 章 17 節³⁹、マタイ伝 5 章 17 節⁴⁰、ヤコブの手紙 2 章 10 節⁴¹、マタイ伝 5 章 21-22 節⁴²、マタイ伝 5 章 27⁴³-30 節⁴⁴、ローマ人への手紙 7 章 10 節⁴⁵、ガラテヤ人への手紙 3 章 12 節⁴⁶を引用する。もう一方の「愛の神」とは、律法を犯した救われ難い者の罪を赦す神のことであり、これについて野々村直太郎は、ルカ伝 15 章 7 節⁴⁷、ルカ伝 15 章 22-24 節⁴⁸、ルカ伝 15 章 31-32 節⁴⁹を引用する。

この「義の神」と「愛の神」の間にある論理的矛盾こそがキリスト教の本質である、と野々村直太郎は主張しているのだが⁵⁰、しかし、ヨハネの第一の手紙 5 章 16-17 節やマルコ伝 10 章 19-20 節にあるように大罪・小罪を犯さない人間もこの世には想定し得るはずである。そして、そのような律法を厳守する人物の場合には「義の神」と「愛の神」という両者は必ずしも矛盾していない。この問題については野々村直太郎も気が付いており、そこで「如何なる人であっても先天的に罪人である」とする原罪論を援用することで、そもそも何人にとっても律法を守り得ない点を主張する。すなわち、神だけが善者であり（マタイ伝 19 章 17 節⁵¹）、罪惡の根源は自然的構造たる肉であって（ガラテヤ人への手紙 5 章 19-21 節⁵²）、神を除くその他すべての者たちは先天的罪人であり（ローマ人への手紙 5 章 13-14 節⁵³）⁵⁴、義の神が律法をもって人々に知らしめたいことの趣旨は、“律法に基づけばすべての人間が先天的に約束された罪人である”と自覚することである、と述べている（ローマ人への手紙 3 章 19-20 節⁵⁵、ローマ人への手紙 7 章 7 節⁵⁶、テモテへの第一の手紙 1 章 15 節⁵⁷）⁵⁸。

以上を纏めれば、人間すべてが先天的に救われ難い罪人であるとする「義」と、そのような救われ難い者の罪を赦す「愛」との両属性が、信仰対象である神のうちに矛盾しつつも両立して存在することが、聖書に説かれたる宗教の本質である、というのである。野々村直太郎にとって原罪は「義」に属すものであり、まさに「義」と「愛」の対立を保証するものとされる。

4. 3. 贖罪論

このように野々村直太郎は、原罪論に基づきながら、「義」と「愛」が論理の矛盾を起こしていると理解している。しかしキリスト教では告解などを通じて罪を贖うことも可能はずである。たとえばカトリック教会のカテキズムに従えば、洗礼によって原罪が赦され⁵⁹、洗礼の後に犯した罪もゆるしの秘跡（告解）によって赦されるはずであるから⁶⁰、たとえ一面からすれば「義の神」であっても、贖罪することによって「愛の神」という側面から何びとも罪が赦され救済されると考えられる。そして、このように考えれば、「義」と「愛」は決して矛盾するわけではなく、贖罪を通して合理的に矛盾を取り除くことが可能である。実際に、キリスト教神学者たちのあいだにはこのような解釈方法が存在していたことを野々村直太郎自身が言及している⁶¹。

ところが野々村直太郎は、宗教的本質が矛盾相そのものにあり、決してこれを合理的に解釈することができないと理解するために、贖罪論を「義」と「愛」の間にある矛盾を融和するものとして認めない。すなわち、贖罪はあくまで愛の神の属性であり、上記の矛盾相を取り除いてはいないと理解する⁶²。

さらに、野々村直太郎は、因果論について自作自受（自らの行為の責任を自らが負う）のみを認め、他作自受（他者の行為の責任を自らが負う）を認めないために、ローマ人への手紙3章21-28節⁶³、4章25節⁶⁴、5章17-19節⁶⁵、6章4-11節⁶⁶などで説かれる、“イエスにおける贖いをとおして、無償で他の人々が義とされる”という記述についても、これは神話的脚色に過ぎないのであって⁶⁷、救済の合理的説明としては認められず⁶⁸、したがって宗教的本質と直接的には関係がないと斥けている。

4. 4. まとめ

野々村直太郎によるキリスト教の救済論・原罪論・贖罪論を考察した。神話的表現に宗教としての価値を認めなかった野々村直太郎は、自身の宗教哲学に基づいて、これらの緒論を再解釈している。すなわち、超自然的な存在を認めず、自ら能動的に宗教的完成を得るという自力救済の立場をとるために、聖書に説かれる神による他力救済を神話的表現として斥けている。そして、聖書に説かれる「義の神」と「愛の神」の矛盾構造が宗教の本質であるとする。原罪論に基づいて誰もが先天的に罪人であり誰も救われないことが「義」であり、その誰もが救われるとする「愛」と論理的矛盾を起こしていると主張する。このように論理的に矛盾することそのものが宗教の本質であると理解するために、野々村直太郎は「義」と「愛」を融和する仲介者として贖罪論を認めず、それを神話的世表現として斥けてしまっている。

しかしながら、贖罪論を神話的表現として斥けているのに対し、原罪論をそのまま受け入れている態度は必ずしも合理的ではない。肉そのものに罪があるとする原罪論も神話的表現と捉えることは十分に可能であると考えられる。したがって何を神話的表現とするのかについては野々村直太郎の一存に託されているのであり、必ずしもその区分けが説得的に果たされているわけではない。

5. 結論

以上、本稿は野々村直太郎の『宗教学要論』に基づきながら、そのキリスト教理解を検討した。次の点が指摘される。

- (1) 野々村直太郎における最大の関心事は、近代的常識に適う浄土教の復興である。したがって野々村直太郎がキリスト教を定義する際に用いる構造や実践論などの形式は、キリスト教を説明するのに充分ではない。たとえば野々村直太郎は、宗教には無相教と有相教の二種類があると述べているが、この無相教に相当するものが仏教にはあってもキリスト教にはないという。また、宗教の表現方法として哲学的・文芸的・神話的の

三種類を挙げるが、仏教の場合と異なり、キリスト教には発達した文芸的表現が見られないと述べている。これらの事実は、そもそも野々村直太郎の用いた宗教哲学の方法論が仏教用のものであることを示唆している。

- (2) 野々村直太郎は「論理を破壊する矛盾」が宗教的本質であるとし、「他律的自我を破壊し、自律的自我を確立させること」が宗教的完成であると考えている。しかし、この宗教的完成は、この論理的矛盾を解決することによって得られるのではない。この矛盾は決して解決されず、この矛盾を通して当人の論理が破壊されることで自律的自我の確立と、他律的自我の破壊という宗教的完成が得られるとされる。
- (3) 聖書においてはそこに説かれる神が「義」と「愛」という矛盾する両面を持つ点で、キリスト教神秘主義においては神秘家の宗教経験が互いに矛盾するという点で、汎神論においては神の矛盾相を哲学的に力説するという点で、いずれも「論理を破壊する矛盾」が宗教的本質であると主張されている。
- (4) 野々村直太郎は、聖書における奇蹟などの「神話的表現」に宗教的価値を認めず、それらを取り除く必要性を主張した。このような野々村直太郎の「神話的表現」理解の特徴は、それが神話的要素と宗教的要素との間には全く包含関係がないと理解するところである。このような理解は、聖書における神話的表現から歴史的推論を導き出そうとしたシュトラウスや、非神話化（実存論的解釈）を通して聖書の真意を取りだそうとしたブルトマンらとは全く異なっている。

以上が野々村直太郎によるキリスト教理解の一断面である。啓蒙主義に端を発するキリスト教近代化は、何らかの形で理性に信頼を置き、論理的思考に基づいて聖書の歴史的真正性を確保しようとしてきた。この動きの延長線上に、浄土教近代化を目指した野々村直太郎もいるはずであるが、1) 聖書の歴史的真正性には全く関心を払っておらず⁶⁹、2) 「論理を破壊する矛盾」が宗教的本質であるとする点は、西洋における潮流とは全く異なっていることが確認される。

このような、東西の諸宗教に共通する基盤（宗教的本質）があると想定し、その基盤に対して東西の諸宗教が様々な応答をしているという野々村直太郎の理論は、期せずして、ジョン・ヒック（John Hick, 1922–2012）らが主唱した宗教多元主義（Religious pluralism）を、その視角におさめている。野々村直太郎による浄土教近代化は、その後、賛同者や追隨者が現れず成功したとは言えない。しかしながら、彼の提示した思想そのものは、西田幾多郎や鈴木大拙などによる日本独特の宗教哲学を再評価する上で重要な資料を提供していると言える。

Abbreviations

CCC. Catechism of the Catholic Church - Catholic Church (ed.), *Catechism of the Catholic Church: Second Edition, Revised in accordance with the official Latin text promulgated by Pope John Paul II, Contains glossary and analytical index*, Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2000. 和訳: 日本カトリック司教協議会教理委員会（訳・監修）, 『カトリック教会のカテキズム』, カトリック中央協議会, 2002.

Bibliography

Bruno, Giordano

[1584] *De la causa, principio et uno*, Venetia: Stampato.

Pratt, James Bissett

[1907] *The Psychology of Religious Belief*, London: Macmillan. 和訳: プラット, J.B. (岡島誘 訳) [1911]

大江修

[1974] 「野々村直太郎著『浄土教批判』に関する一考察」, 『真宗研究会紀要』 6, pp. 41–58.

大貫隆・佐藤研（編）

[1988] 『イエス研究史』, 日本基督教団出版局.

木越康

[2010] 「野々村直太郎と「浄土教革新」論」, 『真宗研究』 54, pp. 55–74.

佐々木英明

[1988] 「野々村直太郎の教学 —『浄土教批判』をめぐる—」, 『近代真宗思想史研究』, 法蔵館, pp. 175–200.

清水俊史

[2015] 「浄土なき浄土教 —野々村直太郎による教学近代化の試み—」, 『浄土學』 52.

シュヴァイツァー, A.

[1–20] 『シュヴァイツァー著作集』 全 20 巻, 白水社, 1956–1972. 巻 17–19: 『イエス伝研究史』 全 3 巻.

新仏教徒同志会（編）

[1905] 『來世之有無』, 新仏教徒同志會.

武田慶之

[2011a] 「近現代における浄土受容の一断面 —野々村直太郎の『浄土教批判』をめぐる

- て一」
- [2011b]「野々村直太郎の教学近代化と現代教学」、『浄土真宗総合研究』6, pp. 29-33.
鶴岡賀雄
- [2008]「西欧キリスト教史における「行と身体」の諸相」、『宗教研究』81 (4), pp. 849-869.
- 野々村直太郎
- [1922]『宗教学要論』, 中外出版.
- [1923]『浄土教批判』, 中外出版.
- [1924]『余が宗教学に於ける浄土教の地位』, 内外出版.
- [1925]『浅きは深きなり』, 内外出版.
- [1980]『〈復刻本〉浄土教批判』, 中外日報社.
- 橋本滋男
- [2007]「パウロにおける神殿の意義」、『基督教研究』69 (1), pp. 1-14.
- ファントリ, A. (須藤和夫 訳)
- [2010]『ガリレオーコペルニクス説のために、教会のために一』, みすず書房.
- 二葉晃文
- [1983]「野々村直太郎『浄土教批判』の一考察」、『龍谷大学大学院紀要』5, pp. 149-152.
- ブラット, J.B. (岡島誘 訳)
- [1911]『宗教心理講話』, 廣文堂書店. 原著: Pratt, J.B. [1907]
- マクグラス, A.E. (柳田洋夫 訳)
- [2011]『歴史のイエスと信仰のキリストー近・現代ドイツにおけるキリスト論の形成一』, キリスト新聞社.
- 八巻和彦
- [2002 b]「西田幾多郎におけるクザヌスとの出会い」、『境界に立つクザヌス』, 知泉書館, pp. 361-398.
- リーゼンフーバー, K.
- [2000]『西洋古代・中世哲学史』, 平凡社.
- [2003]『中世思想史』, 平凡社.
- ワルド, R.
- [2008]「現在と未来ー近現代浄土真宗における死生観の問題について: 野々村直太郎の異安心事件を中心に一」, 『死生学研究』9, pp. 145-175.

本稿の執筆にあたっては山田令史先生(佛教大学教授)より多大なご教示を賜りました。ここに篤く御礼申し上げます。

註

- 1 史的イエス探求に関する研究史については、シュヴァイツァー, A. [17-19]; 大貫隆・佐藤研(編) [1988]; マクグラス, A.E. (柳田洋夫 訳) [2011]などを参照。それらによれば、歴史的存在としてのイエスと、信仰の対象としてのキリストを峻別した最初の試みは、ヘルマン・ザムエル・ライマールス(Hermann Samuel Reimarus, 1694-1768)に端を発するという。このライマールスの試みは、ニカイア信条(三位一体説)やカルケドン信条(両性説)を放棄する点で、当時のキリスト教信仰にとって余に破壊的であった。そのためライマールス自身の手によって生前にその論考が発表されることはなく、没後になってゴットホルト・エフライム・レッシング(Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781)によって匿名の断片という形で発表された。

そのなかでライマールスは、聖書に説かれる「奇蹟」について、それが実際に起こった事実なのではなく「神話的表現」に過ぎないと述べている。

このライマールスの手法を徹底させ、聖書に説かれる「奇蹟」と、その歴史的信憑性の問題について決定的な役割を果たしたのがシュトラウスである。シュトラウスの主著『イエス伝』(*Das Leben Jesu: kritisch bearbeitet*, 2 vols., Tübingen: Osiander, 1835-1836)によれば、聖書に説かれる奇蹟を巡る解釈法には、(1) 超自然的、(2) 合理主義的=自然主義的、(3) 神話的という三種があったとされる。第一の超自然的解釈は、奇蹟は実際に超自然的に起こったと信じて解釈する立場である。これは伝統的・教会的な解釈であるが、近代においてもはや説得力がなかったことは既に述べた通りである。第二の合理的解釈は、奇蹟を自然現象として合理的に説明しようとする方法、すなわちイエスは死人を蘇らせたのは仮死状態から回復させたのであり、イエスの復活は幻視者が見た幻にすぎないと説明する立場である。この方法は「理性による聖書解釈」を目指した17-18世紀のイギリス・フランスの理神論者たちに採用された。第三の神話論的解釈は、このような奇蹟を神話として解釈し、それら「神話」がどのように成立・発展していったのかを問題視する立場である。この第三の立場にたつて聖書全体を批判的に読み解くことで史的イエスに迫ることが、まさにこのシュトラウスの立場であり、その先駆けとなったのが先に述べたライマールスである。さらにシュトラウスは、新約聖書に記された史的イエスの生涯まつわる記述のほとんどが歴史的信憑性に乏しく、その記述が旧約聖書の神話的装飾に飾られていることを指摘した。したがってシュトラウスの理解によれば、聖書の記述を通して史的イエスの具体的な年譜は知り得ないことになる。シュトラウスが考究したものは、ヘーゲルの弁証法に基づきつつ聖書を神話的解釈することによって得られる初期キリスト教の思想的傾向であって、こうした思想的傾向の出発点となる思弁的キリスト論である。

このような聖書に説かれる奇蹟を「神話」という観点に基づいて考察することで、とりわけ重大な功績を遺したのは20世紀を代表する新約聖書学者ブルトマンである。ブルトマンは聖書の「非神話化」(Ger. Entmythologisierung, Eng. Demythology)と「実存論的解釈」という方法論を提唱することで絶大な影響を与えた。すなわちブルトマンによれば、聖書の世界像は神話的表象をおびており、それを信仰の名のもとに字義通りに受け入れることは〈知性の犠牲〉を強いることになる。それゆえ、それら神話を、ハイデッガーによって提唱された実存論に基づいて解釈して非神話化するという操作によって、聖書の真意をとりだして理解することが必要である、ということである。

- 2 浄土教の伝統的教義に基づけば、我々が住む世界から西に向かって遙か彼方に「極楽浄土」と呼ばれる、阿弥陀仏のいる別世界が実在しており、そこに往生することによって救済される。しかし野々村直太郎は、この極楽浄土や往生思想は神話的物語に過ぎないとしてその客観的実在性を否定した。
- 3 二葉見文 [1984] ; 佐々木英明 [1988] ; ワルド, R. [2008] ; 木越康 [2010] ; 武田慶之 [2011a] [2011b]
- 4 清水俊史 [2015]
- 5 野々村直太郎が『宗教学要論』において聖書を引用する場合には、明治時代にプロテスタント宣教師達によって翻訳され、1880年に米國聖書會社から出版された『新約全書』(以下、明治元訳聖書)に基づいて、その句読点や送り仮名を一部改めながら引用している。たとえばマタイ伝 5, 17 の引用を比較すれば次のようになる。

- ・ 野々村直太郎 [1922: p. 249.1-2] : 「われ律法と預言者を廢る爲に來れりと意ふ勿れ、われ來りて之を廢るに非ず、成就せん爲なり」
- ・ 明治元訳聖書 (1880年版: p. 10.4-5, 1904年版: p. 10.4-5) : 「われ律法と預言者

を廢る爲に來れりと意ふ勿われ來て之を廢るに非ず成就せん爲なり」

また、『宗教学要論』が出版される1922年までには、カトリック宣教師エミール・ラゲ (Emile Ragué, 1854-1929) による『我主イエズス・キリストの新約聖書』(以下、ラゲ訳) が公会堂より1910年に、明治元訳聖書の不備を改めた『改訳 新約聖書』(以下、大正改訳聖書) が米國聖書會社より1917年に出版されているが、これらが参照されている形跡はない。先ほどのマタイ伝5, 17の対応箇所を検討すればそれは明らかである。

- ・ ラゲ訳 (1910年版: p. 14.9-10): 「我律法若くは預言者を廢せんとて來れりと思ふこと勿れ、廢せんとて來りしには非ず、全うせんが爲なり」
- ・ 大正改訳聖書 (1917年版: p. 9.7-8): 「われ律法また預言者を毀つために來れりと思ふな。毀たんとして來らず、反つて成就せん爲なり」

このように野々村直太郎は明治元訳聖書に基づいて聖書を引用しているが、この明治元訳聖書は、近代以降はじめて聖書を日本語 (和漢混淆文) にする試みであったため、誤訳が散見され、文意そのものが難渋であるなどの問題点が知られている。

- 6 ここで重要な点は、人文を構成する宗教・哲学・文芸・神話の四要素は、それぞれ全く別異の存在であり、互いに包含関係を有さないと理解されているところである。表現的要素である哲学・文芸・神話の三者は、あくまで宗教を表現したものに過ぎないのであって、宗教そのものではない (野々村直太郎 [1922: pp. 102.9-103.12])。
- 7 野々村直太郎 [1922: p. 101.6-7]
- 8 野々村直太郎 [1922: p. 102]
- 9 野々村直太郎 [1922: p. 104, p. 116] を参照。哲学的表現については「真如教」と表記されているが、実際にそのような宗派は存在せず解りにくいため、野々村直太郎 [1922: p. 123.5-11] の記述に従い「南都六宗」とする。
- 10 野々村直太郎 [1922: p. 245.5-7]
- 11 和訳: プラット, J. B. (岡島誘 訳) [1911]
- 12 野々村直太郎 [1922: p. 241.1-5]
- 13 野々村直太郎 [1922: pp. 243.5-245.7]
- 14 野々村直太郎 [1922: pp. 241.11-242.10]
- 15 野々村直太郎 [1922: pp. 235.11-236.8]
- 16 野々村直太郎 [1922: pp. 245.8-246.2]
- 17 野々村直太郎 [1922: p. 240.6-12]
- 18 野々村直太郎 [1922: p. 63.8-64.1, pp. 322.2-323.5] によれば、矛盾律と排中律を破壊することであるという。
- 19 野々村直太郎 [1922: pp. 61.8-62.4]
- 20 ある主題について「AでありかつAでない」(双亦) という矛盾関係が「矛盾律」(Principium contradictionis) を破壊し、「AでもなくAでないでもない」(双非) という矛盾関係が「排中律」(Principium exclusi tertii seu medii) を破壊するという。野々村直太郎 [1922: pp. 63.8-64.1] を参照。
- 21 野々村直太郎 [1922: p. 63.3-6, p. 124.5-7, p. 323.9-10]
- 22 野々村直太郎 [1922: p. 155.11-13, p. 216.5-7]
- 23 野々村直太郎 [1922: pp. 367.8-368.11]
- 24 野々村直太郎 [1922pp.300.10-303.4] を参照。ニコラウス・クザーヌス (Nicolaus Cusanus, 1401-1464) は、「反対の一致」や「知る無知」、「反対の一致」などの特徴的な思想を唱えた、近代的思想の先駆者として知られる。日本の西田幾多郎にも多大な影響を与えている (八巻和彦 [2002b])。

- 25 野々村直太郎 [1922: pp. 303.5-305.12] を参照。ジョルダーノ・ブルーノ (Giordano Bruno, 1548-1600) は、ルネサンス後期に属する哲学者であり、クザヌスと同じく近代的思想の先駆者として知られる。コペルニクスの地動説を擁護したために異端として火刑に処された (ファントリ, A. (須藤和夫 訳) [2010: pp. 34-44])。
- 26 野々村直太郎 [1922: pp. 303.5-304.6] を参照。一般的にこの両語はベネディクトゥス・デ・スピノザ (Benedictus de Spinoza, 1632-1677) の言葉として知られるが、野々村直太郎はジョルダーノ・ブルーノの言葉として言及している (野々村直太郎 [1922: pp. 305.13-306.11] では、スピノザも汎神論の代表として挙げられてる)。なお、ジョルダーノ・ブルーノは、その著書 *De la causa, principio et uno* のなかで *natura naturante* と述べている (Bruno, G. [1584: p. 92.13])。
- 27 この三つは浄化・照明・完成などとも表記される。リーゼンフーバー, K. [2000: pp. 255.4-256.3, pp. 343.1-344.1] [2003: pp. 352.13-353.8] を参照。
- 28 野々村直太郎 [1922: pp. 383.9-384.4]
- 29 野々村直太郎 [1922: p. 384.5-7]
- 30 野々村直太郎 [1922: p. 384.7-8]
- 31 野々村直太郎 [1922: p. 384.8-10]
- 32 野々村直太郎 [1922: p. 383.5-9, p. 384.10-13]
- 33 これに対して、浄土教については念仏論を中心に詳細な実践論を解説している。この事実も野々村直太郎による宗教哲学の究極的な目的が、浄土教の近代化にあったことを裏付けている。
- 34 橋本滋男 [2007]
- 35 野々村直太郎 [1922: p. 261.1-7]
- 36 野々村直太郎 [1922: pp. 247.12-248.3]
- 37 野々村直太郎 [1922: p. 248.5]
- 38 野々村直太郎 [1922: p. 248.8]
- 39 野々村直太郎 [1922: p. 248.13]
- 40 野々村直太郎 [1922: p. 249.1-2]
- 41 野々村直太郎 [1922: p. 249.5-6]
- 42 野々村直太郎 [1922: p. 250.4-8]
- 43 野々村直太郎 [1922: p. 251.4] は、マタイ伝 5 章 28-30 節とするが、正しくは 27-30 節であろう。
- 44 野々村直太郎 [1922: pp. 250.12-251.4]
- 45 野々村直太郎 [1922: p. 265.9]
- 46 野々村直太郎 [1922: p. 265.10-11]
- 47 野々村直太郎 [1922: p. 252.12-13]
- 48 野々村直太郎 [1922: p. 253.10-13]
- 49 野々村直太郎 [1922: p. 254.8-10]
- 50 野々村直太郎 [1922: p. 255.13-256.12]
- 51 野々村直太郎 [1922: p. 261.8-9]
- 52 野々村直太郎 [1922: p. 262.8-11]
- 53 野々村直太郎 [1922: p. 263.2-3, p. 264.7-9]
- 54 善導の「曠劫已来常没常流転」の一句と対応すると述べている。
- 55 野々村直太郎 [1922: p. 266.8-11]
- 56 野々村直太郎 [1922: p. 267.2-3]
- 57 野々村直太郎 [1922: p. 267.9-10]
- 58 野々村直太郎 [1922: p. 267.4-9]
- 59 CCC #1250: Born with a fallen human nature and tainted by original sin, children also have need of the new birth in Baptism to be freed from the power of

darkness and brought into the realm of the freedom of the children of God, to which all men are called. The sheer gratuitousness of the grace of salvation is particularly manifest in infant Baptism. the Church and the parents would deny a child the priceless grace of becoming a child of God were they not to confer Baptism shortly after birth.

- 60 CCC #980: It is through the sacrament of Penance that the baptized can be reconciled with God and with the Church: Penance has rightly been called by the holy Fathers "a laborious kind of baptism." This sacrament of Penance is necessary for salvation for those who have fallen after Baptism, just as Baptism is necessary for salvation for those who have not yet been reborn.

CCC #986: By Christ's will, the Church possesses the power to forgive the sins of the baptized and exercises it through bishops and priests normally in the sacrament of Penance.

CC #1446: Christ instituted the sacrament of Penance for all sinful members of his Church: above all for those who, since Baptism, have fallen into grave sin, and have thus lost their baptismal grace and wounded ecclesial communion. It is to them that the sacrament of Penance offers a new possibility to convert and to recover the grace of justification. the Fathers of the Church present this sacrament as "the second plank [of salvation] after the shipwreck which is the loss of grace."

- 61 野々村直太郎 [1922: pp. 269.12-270.7]

- 62 野々村直太郎 [1922: p. 270.11-12]

- 63 野々村直太郎 [1922: pp. 268.10-269.4]

- 64 野々村直太郎 [1922: p. 271.10-12]

- 65 野々村直太郎 [1922: p. 274.5-10]

- 66 野々村直太郎 [1922: pp. 271.13-272.1]

- 67 野々村直太郎 [1922: p. 271.7, p. 233.8-11]

- 68 野々村直太郎 [1922: p. 272.2-5]

- 69 歴史的人間としてのイエスの探求を探究することは即座に信仰の喪失に繋がると述べている。この理解は、仏教を近代化する際に、極楽浄土や阿弥陀仏の実在性を論じなくても良いという理論に繋がる点で重要である。

<ABSTRACT>

Nonomura Naotarō's Understanding of Christianity Aspects of Religious Philosophy as Seen by a Modern Japanese Buddhist

SHIMIZU Toshifumi

This paper discussed the understanding of Christianity expressed by the religious philosopher Nonomura Naotarō (野々村直太郎, 1871–1946), who attempted to reinterpret Buddhism and Christianity in a modern way from the standpoint of demythologization. The paper reaches the following conclusions:

- (1) He is a priest of the Jōdo Shinshū Hongwanji School (浄土真宗本願寺派), and his greatest interest is in the revival of Pure Land Buddhism (浄土教) into a form that is suitable for modern sensibilities. Therefore, the forms of constructs and practical theories that he uses to define Christianity are based in Buddhism and do not adequately explain Christianity.
- (2) He regards “contradiction that destroys logic” as the essence of religion. Religious completion is not attained by resolving these contradictions but by destroying logic through these contradictions.
- (3) The concept of God that was preached in the Bible seemed to depict God as having two contradictory aspects of justice and love; similarly, the religious experiences of Christian mystics contradict each other, and in pantheism, God's contradictory aspects are philosophically emphasized. He claims that in each of these cases, the religious essence is a “contradiction that destroys logic.”

- (4) He also does not recognize the religious value of mythological expressions in the Bible, such as miracles, and advocates in favor of eliminating them. One characteristic of his understanding is that he finds no interrelationship between mythological and religious components. This kind of understanding is entirely different from that of David Strauß (1807–1874), who tried to derive historical inferences from mythological expression in the Bible, or Rudolf Karl Bultmann (1884–1976), who tried to extract the true meaning of the Bible through demythologization (existentialist interpretation).

With its origin in the Enlightenment, Christian modernization has placed its trust in some form of rationality and has tried to establish the historical authenticity of the Bible based on logical thinking. He purports to be part of the continuation of such modernization, but he does not pay any interest to the historical authenticity of the Bible, and his emphasis on making “contradiction that destroys logic” the essence of religion is entirely different from Western currents.